

**FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA
DEL PENSAMIENTO INDÍGENA**

MARÍA FERNANDA ROJAS RUÍZ
Código: 2167697

Director:
Juan Cepeda H.

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
2019

INTRODUCCIÓN

Por iniciativa de la Vicerrectoría Académica General y la Unidad de Investigación, se abrió la Primera Convocatoria de Jóvenes Investigadores e Innovadores de la Universidad Santo Tomás, sede principal, en marzo de 2018, con la que se buscó promover y fortalecer la cultura que valore y gestione la generación del conocimiento y la innovación, mediante el apoyo a jóvenes con vocación científica y tecnológica. Según la Unidad de Investigación, el estímulo de vocaciones científicas tempranas, constituye una estrategia para el fortalecimiento de los mecanismos de buenas prácticas y apoyo a la gestión de la investigación.

El programa de apoyo a jóvenes investigadores se articula y responde a los propósitos del Plan Integral Multicampus 2016-2027, el Plan General de Desarrollo 2016-2019 y los Planes de Desarrollo respectivos, de la Universidad Santo Tomás, de cara a las necesidades locales, regionales, nacionales e internacionales. La Facultad de Filosofía y Letras convocó, entonces, a los estudiantes, y algunos nos presentamos con proyectos financiados por FODEIN que ya estaban avanzando los grupos, para apoyarlos a nivel de asistentes de investigación, de todas maneras dentro de los límites del objetivo general de la convocatoria: Fomentar el talento científico juvenil en estudiantes con excelencia académica, a través de la realización de becas-pasantía, en alianza con los grupos de investigación avalados por la Universidad Santo Tomás.

Dentro de las modalidades de grado de la Facultad de Filosofía y Letras está la figura de *Asistente de investigación* que, para la sustentación exige la presentación de un informe final, mientras la Unidad de Investigación, en cambio, solicita la redacción de un artículo publicable en revista científica. Es así como, en este documento, se presenta, primero, el anteproyecto de la pasantía, y en seguida, el texto del artículo que está siendo presentado con las condiciones de publicación propias de la revista Arbor, Q4 de Scopus.

GRUPO DE INVESTIGACIÓN *TLAMATINIME*

A inicios de 2008, los Profesores Mauricio Beuchot, O.P., de la Universidad Nacional Autónoma de México, y Juan Cepeda H., de la Universidad Santo Tomás, ven la necesidad de abrir un grupo de investigación para formalizar los avances de investigación que sobre metafísica y ontología se están logrando en América Latina. Con el visto bueno de la Decanatura de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, y los avales institucionales de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires, Argentina) y de la Universidad Ricardo Palma (Lima, Perú), inicia la gestión investigativa del entonces llamado *Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana*. Después de un receso (debido a que Colciencias no aceptó investigadores extranjeros), se retomó la gestión en GrupLac de Colciencias en 2015, ya solamente con el nombre de TLAMATINIME.

El grupo siempre ha mantenido un proyecto de investigación abierto, titulado “Ontología en América Latina”, desde el que ha ofrecido varios productos de investigación: artículos en revistas indexadas, capítulos de libros, libros, asesoría a investigadores de pregrado y posgrado, asesoría a semillero de investigación, liderazgo de una red de investigadores, y ya en una oportunidad (2015) logró presupuesto para Joven Investigador en Colciencias. A propósito de dicho proyecto es que los investigadores del grupo se presentan a las convocatorias FODEIN de la Universidad Santo Tomás, con proyectos-fases que garantizan algunas horas de investigación para los integrantes del grupo; para 2018 se aprobó el proyecto “Ontología en América Latina. Fase 2: Ontologías de la Diferencia Radical (ODR)”, que apunta a la investigación de propuestas de ontología divergente, ya fundamentadas en categorías epistemológicas de pensamiento filosófico indígena, o categorías políticas que abren nuevos horizontes a la tradicional ontología de corte occidental.

Línea de investigación actual: Ontología en América Latina.

PROYECTO: ONTOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA. FASE 2: ONTOLOGÍAS DE LA DIFERENCIA RADICAL (ODR)

Los siguientes apartados se toman del Proyecto debidamente aprobado por FODEIN:

Problema: El grupo de investigación TLAMATINIME tiene como propósito general indagar por los aportes y prácticas del pensamiento indígena latinoamericano a la clásica pregunta de la filosofía que interroga por el ser, y ello en diálogo con los saberes y prácticas sociales, que pueden revisarse con los aportes de la sociología, la antropología y las ciencias sociales en general. La segunda fase del proyecto, tiene como propósito ofrecer insumos para la comprensión de las *ontologías políticas de la diferencia radical*, según las llama Arturo Escobar, en diálogo con los aportes filosóficos de Rodolfo Kusch y otros intelectuales latinoamericanos. En este sentido, la pregunta que conduce la indagación para la *fase 2* es: ¿Cuáles son los sentidos que emergen de las culturas de la diferencia radical para sentipensar las ontologías políticas en América Latina?, entendiendo por *culturas de la diferencia radical* aquellas que se abren a otros horizontes de comprensión diferentes a los de la cultura occidental, y que en concreto para esta propuesta aprecia los aportes teóricos sociales de los estudios culturales latinoamericanos y aprovecha los aportes de conversaciones con sabedores ancestrales, en particular: indígenas.

Objetivo general: Explicitar aportes, tensiones y desafíos de saberes ancestrales y sociales, con el fin de proponer lineamientos de ontología política en América Latina. **Objetivos específicos:** -Analizar los registros recopilados en clave de develación de las formas de comprensión propias de las comunidades originarias de América Latina en búsqueda de una ontología política latinoamericana desde los saberes ancestrales. -Generar los espacios de discusión y construcción colectiva de los investigadores en torno a las formas de comprender lo político de los discursos y relatos de las comunidades indígenas, populares y/o sociales. Proponer los lineamientos fundamentales (conceptuales y categoriales) de una

ontología de la diferencia radical, propuesta desde el contexto cultural latinoamericano, como indicador de avance de la investigación en el grupo TLAMATINIME.

RESULTADOS EN RELACIÓN CON LOS OBJETIVOS DEL PROYECTO

La autora del presente informe *asiste* a los investigadores de TLAMATINIME en algunas tareas que el grupo de investigación le indica debidamente; de todas maneras, la asistente tiene el interés de avanzar un proyecto de investigación que logre alcanzar el objetivo de fundamentar filosóficamente el pensamiento indígena –dentro de los lineamientos propios del grupo de investigación, lo que se logrará con sus estudios de Maestría–. Para esta asistencia de investigación, en primera instancia, se hacen algunos aportes de los saberes ancestrales con el fin de proponer algunos lineamientos filosóficos; en seguida, se proponen algunas categorías desde el contexto latinoamericano, teniendo en cuenta las propuestas de cada autor; y, así, se abre camino a un diálogo intercultural con esta propuesta para que próximas investigaciones puedan desarrollar más en profundidad este tema.

DESCRIPCIÓN DE LA SITUACIÓN PROBLEMÁTICA O NECESIDAD DE LA ASISTENCIA

Esta propuesta de *asistencia de investigación* está pensada desde el grupo de investigación TLAMATINIME, cuya línea de investigación activa, desde su fundación en 2008, ha sido la *ontología latinoamericana*. Como dentro de su propósito general está indagar por los aportes y prácticas del pensamiento indígena latinoamericano, surge la necesidad de realizar una investigación que no sólo se pregunte por el problema del *ser*, sino que también se preocupe por los aportes culturales del pensamiento indígena (en cuanto pensamiento divergente del occidental), pues las investigaciones de TLAMATINIME habían estado enmarcadas específicamente en la ontología y el apoyo de una asistente de investigación que indagara sobre la filosofía indígena y rastreara algunos aportes para al Grupo de Investigación resultaría muy valioso.

En diálogo con el entonces director del grupo, profesor Juan Cepeda H., observamos posibles caminos de una investigación en este horizonte planteado. Primero, diferenciamos investigación documental de investigación de campo; segundo, dentro de investigaciones documentales, podríamos tener presente textos que ya trabajaran explícitamente lo filosófico, como textos y documentos que siendo de origen indígena aún no se hubieran *leído* filosóficamente; tercero, se podría hacer investigación de campo con pueblos indígenas que hablen castellano, pueblos con sus lenguas originarias, u otras posibilidades. El profesor Cepeda consideró que para el momento inicial era fundamental revisar los textos cuyos autores ya habían hecho consideraciones filosóficas del pensamiento indígena, obviamente desde un concepto occidental de filosofía. Nos preguntamos, entonces, cómo hasta el día de hoy se ha venido fundamentando filosóficamente el pensamiento indígena, y esa fue la tarea que se me encomendó para avanzar esta asistencia de investigación.

DESCRIPCIÓN DEL DESARROLLO DE LA ASISTENCIA CON EVIDENCIAS DE LAS ACCIONES REALIZADAS

Esta es una asistencia de investigación documental cuyo principal ejercicio es la comprensión de documentos ya publicados sobre “filosofía indígena” aplicando la herramienta metodológica que el Grupo de Investigación dio en llamar *hermenéutica textual*. Acorde con su naturaleza, la asistencia responde a los intereses de TLAMATINIME, desde donde se ofrecen los textos ya identificados sobre los que se aplica el ejercicio de comprensión, se entregan los avances, y se va construyendo un primer esbozo de marco teórico general acerca de la cuestión planteada.

Las horas de trabajo dedicadas a dicho ejercicio están señaladas en el documento adjunto: “Formato de seguimiento a horas de trabajo”; las hermenéuticas textuales son entregadas al profesor Juan Cepeda H. (Anexo D), el artículo publicable es radicado en la Unidad de Investigación (también adjunto a este documento), y éste es originalmente el anteproyecto que retocado ofrece los lineamientos de la asistencia de investigación. Vale anunciar que, finalizada esta asistencia, se proyecta una investigación sobre *fundamentación filosófica del pensamiento indígena* a desarrollar en la Maestría en Filosofía Latinoamericana.

En un primer momento se revisó la bibliografía disponible sobre filosofía indígena para la investigación, según las indicaciones recibidas del director de TLAMATINIME. Alguna de esa bibliografía la ofreció el grupo de investigación; de todas maneras también se realizó una búsqueda en bases de datos de diferentes universidades, en la web 2.0 (Google y Google académico), así como en el sistema CRAI de la Universidad Santo Tomás. Después de tener la bibliografía necesaria, se inició la lectura comprensiva de los textos y cada 15 días se entregaban los respectivos informes de las hermenéuticas textuales al director del grupo con un tiempo de trabajo de 24 horas por semana durante seis meses, es decir, finalmente 577 horas de trabajo investigativo. Finalmente se inició la redacción del artículo, acorde con las normas de publicación propias de una de las revistas indexadas en Scopus.

En respuesta a la solicitud de la Unidad de Investigación, y asesorada por el profesor Juan Cepeda H., también se actualizó el CvLac de la asistente:

The screenshot shows the CvLac web application interface. At the top, there's a header with the CvLac logo and navigation links. The main content area is for 'María Fernanda Rojas'. It features a sidebar on the left with a list of categories: Datos generales, Participación en grupos de investigación, Actividades de formación, Actividades como evaluador, Aportación social y circulación de conocimiento, Producción en artes, arquitectura y diseño, Producción bibliográfica, Producción técnica y tecnológica, Demás trabajos, Proyectos, Reconocimientos, Impresión currículo, Verificador de información, Resultado análisis de investigación, and Selección de actividades. The main content area is titled 'Experiencia Profesional' and includes a link to 'Registrar actividad'. Below this, there's a section for 'Actividades de administración' and 'Actividades de investigación', both with links to 'Registrar actividad'. The bottom of the page shows a Windows taskbar with various application icons and the system clock indicating 11:17 a.m. on 11/01/2019.

OBJETIVOS DE LA ASISTENCIA.

Como asistente del grupo TLAMATINIME, entro a colaborar en el desarrollo y realización de uno de los objetivos del proyecto FODEIN 2017: Plantear, desde la filosofía, los lineamientos filosóficos fundamentales del pensamiento indígena, con el fin de disponer de dicha fundamentación en subsiguientes investigaciones que se avancen desde este campo disciplinar. Para alcanzar este objetivo, primero, se debe construir el estado del arte (antecedentes y estado de la cuestión) de esta investigación; luego, se identificarán los conceptos y categorías filosóficas fundamentales del pensamiento indígena, a partir de los textos que se disponen para la presente investigación buscando deducirlas de los autores abordados en la investigación; con el fin de evidenciar lo logrado, se publicará un artículo que la Unidad de Investigación avalará para su publicación en una revista indexada.

RESULTADOS EN RELACIÓN CON LOS OBJETIVOS DE LA ASISTENCIA (LOGROS Y DIFICULTADES)

Los resultados como asistente del grupo de investigación TLAMATINIME son acordes a lo que el director del grupo propuso, pues se debía indagar por los aportes de una posible filosofía indígena con el fin de evidenciar un documento (artículo) que mostrara una aproximación sobre *pensamiento filosófico indígena*. En principio, lo logrado es bastante satisfactorio puesto que se leyeron varios textos que explicitan lo filosófico en el pensamiento indígena (por ahora, en corrientes logocéntricas e interculturales), se profundizó en su comprensión con el ejercicio de las hermenéuticas textuales, y se redactó un primer artículo que, aunque no concluya por ahora nada, evidencia que se ha iniciado una investigación en este campo. Ahora bien, al realizar dicho documento se tuvieron algunos inconvenientes al discutir qué autores deberían estar dentro de este, ya que sólo se podía escoger cuatro de todas las referencias bibliográficas, debido a que la Unidad de Investigación y la revista Arbor establecen una cantidad limitada de páginas, y por lo tanto, debía ser un texto sencillo y conciso.

ENFOQUE METODOLÓGICO

Como nuestros referentes son los textos ya publicados sobre filosofía indígena, y nuestro principal ejercicio es el de interpretar y argumentar, el método que mejor nos ayuda para el desarrollo de este proyecto es el hermenéutico, aplicado en la modalidad de *hermenéutica textual* con la que ya se han avanzado otros proyectos en el grupo de investigación TLAMATINIME, y cuya rigurosidad al aproximarnos a los textos facilita alcanzar resultados de buen nivel académico, que resuelven el problema planteado al inicio de la investigación.

Esta herramienta metodológica se ha ido construyendo gracias al trabajo juicioso y permanente de los integrantes del *SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON*, quienes buscando comprender los aportes filosóficos de la obra de Rodolfo Kusch se aplicaron a la lectura y escritura de textos que dieran cuenta de lo comprendido, realizándose así un ejercicio académico cuya “finalidad pasa por dos fases: primera, la interpretación y

comprensión de los textos escritos; y segunda, la exposición escrita de lo comprendido” (SEMEyON, 2013, p. 13).

Estas dos fases de la *hermenéutica textual* se realizaron lo más cuidadosamente posible: se leyeron las fuentes primarias, se fue haciendo el ejercicio de interpretación *textual*, en búsqueda de la comprensión de los mismos, de tal manera que se esbozaron los lineamientos de un marco teórico, por ahora bastante general, pero que sirve como base fundamental para iniciar un proyecto de investigación de mayor exigencia y nivel. De todas maneras, dicho “marco teórico” está expresado en términos sencillos, pues “el objetivo es que el lector se sienta cómodo al enfrentarse con los textos realizados” (SEMEyON, 2013, p. 21).

JUSTIFICACIÓN DE LA ASISTENCIA

Con la presente investigación se busca hacer justicia al pensamiento filosófico indígena, ya que resulta valioso que en este contexto en el que se presenta la propuesta de una asistente de investigación se indague el contexto bibliográfico y las categorías propias del pensamiento indígena comprendido como apuesta filosófica, con el objetivo de sustentar esta tesis que viene siendo estudiada por lo menos desde 1927 por académicos de diversas partes del mundo: Paul Radin (1927), Miguel León Portilla (1951), Josef Estermann (1998), y Mario Mejía Huamán (2012), pues sus investigaciones se centran en las cuestiones fundamentales del pensamiento indígena desde el horizonte de comprensión de la filosofía. Además, en América Latina resulta valioso este aporte para los estudios que avanza la filosofía latinoamericana ya que podría ser un primer pinito en la sistematización de lo avanzado en este campo.

El grupo de investigación TLAMATINIME de la Universidad Santo Tomás lidera los proyectos de investigación en ontología latinoamericana, los cuales están profundamente relacionados con la presente asistencia de investigación, pues sus intereses por la constitución de una ontología latinoamericana, permiten apreciar los aportes del pensamiento indígena, y que se pueda posibilitar la comprensión de la sabiduría ancestral como una posible filosofía indígena. En dicho grupo, constituido por filósofos de Argentina, Colombia y Perú, se ha avanzado en el diálogo intercultural que incluye comunidades indígenas y populares, por lo que haber concretizado esta asistencia de investigación es uno de los primeros logros viabilizados y realizados, cuyos avances enriquecerán el quehacer investigativo de dicho grupo.

Además, vale la pena aclarar de una buena vez, que este proyecto de investigación también fue fruto de un interés personal por la filosofía indígena, pues desde algunos textos leídos en el curso de *filosofía latinoamericana* del pregrado surgieron varias inquietudes por la existencia o no de una filosofía indígena; desde la lectura de la *Filosofía intercultural* de Fornet Betancourt y con la ayuda de Juan Cepeda H. se nos indicó cómo identificar autores que hablaran de una filosofía aborígen tanto en nuestra América como más allá de nuestras latitudes.

PLAN DE ACCIÓN

En el planteamiento y planeación de la asistencia de investigación se tuvo prevista la lectura y comprensión de *Tras del sentido del ser y ontología indígena* de Juan Cepeda H., *El pensamiento indígena y popular en América* de Rodolfo Kusch, *Filosofías amerindias* de Giovanni Pua, *Búsquedas actuales de la filosofía* de Gustavo Flores Quelopana, *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina* de Mario Mejía Huamán y *Fundamentos ontológicos en la Filosofía Andina* de Joseph Estermann del estudiante de la maestría Jasser Sandoval. Se realizó la lectura pertinente para cumplir los objetivos de la asistencia de investigación, acorde con el cronograma planteado desde sus inicios:

Actividades de capacitación e investigación	Mes de ejecución								Resultados
Revisión bibliográfica sobre pensamiento filosófico indígena									Base de datos con referencias bibliográficas sobre pensamiento indígena, particularmente a nivel filosófico en Latinoamérica.
Construcción de estado del arte sobre pensamiento filosófico indígena.									Artículo de investigación con estado del arte sobre pensamiento filosófico indígena.
Clasificación de categorías propias del pensamiento filosófico indígena latinoamericano.									Análisis crítico y argumentativo con propuesta de categorías del pensamiento indígena latinoamericano.
Apuesta de aproximación a una ontología indígena desde el horizonte filosófico.									Propuesta de una ontología indígena en el contexto de la Diferencia Radical latinoamericana.

RESULTADOS COMO EXPERIENCIA PERSONAL

Como experiencia personal, resulta valioso decir que la realización del artículo integra en gran parte el esfuerzo de meses de trabajo, que, aunque evidentemente su contenido es sencillo, requirió de sacrificio y dedicación durante algunos meses, ya que se debía escoger cuidadosamente lo que iba a ir dentro del artículo, pues había que tener en cuenta las tesis fundamentales de cada uno de los textos a presentar allí. Resulta muy satisfactorio finalizar el ejercicio de comprensión exponiendo las ideas de lo que se logró comprender y, posibilitar, con ello el avance de la investigación, ya a un nivel más profundo y analítico.

Aunque me falta ejercitarme en la comprensión de textos filosóficos, fue valiosa la experiencia seria y juiciosa de aproximación hermenéutica a los documentos planteados; valió la pena el esfuerzo y el nivel de exigencia del director de la asistencia de investigación.

Me queda, entonces, la expectativa de recibir el grado para así poder iniciar mis estudios en la Maestría en Filosofía Latinoamericana, y en ella avanzar la investigación mucho más rigurosa sobre la *fundamentación filosófica del pensamiento indígena*, según hemos ido visualizándolo en el grupo de investigación TLAMATINIME.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cepeda H., Juan. (2010). *Problemas de metafísica y ontología en América Latina*. Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie n° 57. 75-104. Aachen, Alemania.

Cepeda H., Juan. (2012). *Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana*. Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I. Rosario, Argentina: Ross.

Cepeda H., Juan. (2013). *Joan de Santa Cruz Pachacuti y la ontología latinoamericana. Claro de luz. Descolonización e "intelectualidades indígenas" en Abya Yala*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Estermann. Josef. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: ISEAT.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. México: Editorial Desclée de Brower, S.A.

Flores Quelopana, Gustavo. (2011). *Búsquedas actuales de la filosofía andina*. Lima, Perú: Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e Integración de América Latina.

León Portilla, Miguel. (1974). *La filosofía náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

León, Luis E. (2006). *El camino de Bochica, la ruta de sol. Una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Catedra libre.

- Mejía Huamán, Mario. (2011). Teqse. *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima, Perú: Universitaria.
- Mejía Huamán, Mario. (2016). *Temas de filosofía andina*. Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Púa, Giovanni. (2011). *Filosofías amerindias: búsqueda de lo propio en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad de San Buenaventura.
- Radin, Paul. (1968). *El hombre primitivo como filósofo* (A. Maljuri, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Universitaria.Reyes.
- SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON. (2013). *Hermenéutica textual*, en: *A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON. (2016). *Estamos siendo. Ontología en poetas latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: USTA.
- Sandoval J. G. (218). *Fundamentos ontológicos en la Filosofía Andina de Josef Estermann*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11634/10272>.

Conocimiento y filosofía indígena

Knowledge and indigenous philosophy

María Fernanda Rojas Ruiz Universidad

Santo Tomás <https://orcid.org/0000->

0001-5574-4785

mariafrojas@usantotomas.edu.co

RESUMEN: El proyecto que propone la segunda fase de investigación sobre Ontología en América Latina, mantiene la metodología de hermenéutica existencial -ganada en la anterior fase-, ahora busca aprovechar los saberes indígenas, a partir de los cuales indagaremos y propondremos algunos lineamientos filosóficos de la ontología latinoamericana, de todas maneras implícitos en el quehacer académico de esta disciplina, con el fin de hacer explícito el andamiaje político que subyace a toda ontología..

PALABRAS CLAVE: Filosofía, ontología, indígena, Latinoamérica, ser, cultura.

ABSTRACT: The project that proposes the second phase of research on Ontology in Latin America, maintains the methodology of existential hermeneutics -gotten in the previous phase-, now seeks to take advantage of indigenous knowledge, from which we will investigate and propose some philosophical guidelines of ontology Latin American, implicit in the academic work of this discipline, in order to make explicit the political scaffolding that underlies all ontology.

KEYWORDS: Philosophy, ontology, indigenous, Latin American, **being, culture**

No es fácil preguntarse por una posible filosofía indígena desde América Latina. La misma pregunta, ya de antemano, no resulta bien aceptada en contextos académicos de tradición *ratiocéntrica*. Sin embargo, desde el contexto de la *filosofía latinoamericana*, al que se inscribe esta investigación, es posible formular la pregunta que interroga por el sentido de la filosofía indígena, por su razón de ser, por sus fundamentos epistemológicos y ontológicos, en búsqueda de su posibilidad. En verdad, ya se ha avanzado bastante en esta senda, y por ello se propone aquí como punto de partida conocer las apuestas que en este campo han propuesto Paul Radin (1960), Miguel León Portilla (1974), Josef Estermann (2006) y Mario Mejía Huamán (2011), como esbozo de un marco teórico que sirva de base para procesos de investigación posteriores, con los que pueda finalmente sustentarse una probable filosofía indígena.

Paul Radin como pionero en los avances de una filosofía indígena

Uno de los primeros textos académicos que ha desarrollado la apuesta de una filosofía indígena es *El hombre primitivo como filósofo*, publicado en 1927, del polaco Paul Radin, quien avanza, en los primeros decenios del siglo XX, un estudio etnológico en diversas comunidades indígenas de Suramérica, Australia y Norteamérica.

Radin divide su investigación en dos partes, la primera responde a la visión del hombre primitivo respecto a la vida; y la segunda, se refiere a los aspectos superiores del pensamiento primitivo.

Ya en el prefacio Paul Radin afirma que a los pueblos aborígenes se les ha calificado desde ciertos prejuicios y, por ello, “si se consideraba a los aborígenes congénitamente inferiores, era en parte por la magnitud del abismo que en materia de costumbres y creencias los separaba de sus conquistadores, en parte por la simplicidad aparente de sus comportamientos y, en grado no menor, por su incapacidad de ofrecer resistencia efectiva” (Radin, 1960, p. 10). No cabe duda de que algunos investigadores como Lévy Bruhl y Ernst Cassirer hicieron evidentes estos argumentos, pues afirmaban que los pueblos aborígenes eran incapaces de distinguir entre sujeto y objeto, y mucho menos diferenciar o seleccionar lógicamente los datos. Es por ello que el mismo Radin se pregunta, qué se entiende por pensamiento filosófico o, mejor, si los pueblos aborígenes tienen capacidad para filosofar.

En el primer capítulo, Paul Radin parte de la hipótesis de que en las lenguas aborígenes se encuentra el vocabulario y la estructura, necesarias para la expresión de ideas filosóficas, “las lenguas de los pueblos aborígenes son a menudo estructuralmente más complejas que las nuestras” (Radin, 1960, p. 23). La lengua de estos pueblos aborígenes no tiene impedimento alguno para albergar pensamiento filosófico, teniendo en cuenta que se debe explicar desde el horizonte de comprensión de estas comunidades indígenas, es decir que se trata de comprender el lenguaje de las civilizaciones aborígenes como la condición de posibilidad de hacer filosofía de acuerdo a sus necesidades existenciales y experienciales.

Uno de los rasgos salientes del hombre llamado primitivo consiste, en que valora positivamente sus sensaciones y les permite cabal expresión. Es eminentemente hombre de buen sentido práctico, exactamente como el término medio de nuestros campesinos [...]. El hombre primitivo está dotado de un superdominante sentido de la realidad y posee una manera de encararla que, para un occidental, implica una falta de sensibilidad casi completa (Radin, 1960, p. 51).

Con este argumento, Radin quiere hacer notar que a los aborígenes no se les puede adjudicar una manera primitiva de comprender de la realidad, ya que su sentido práctico, místico y religioso permite conocer su forma de ser y de comprender la realidad; teniendo en cuenta que estas formas de encarar la vida ayudan al funcionamiento individual y social, en cuanto a la personalidad y la integración auténtica como seres dotados de inteligencia y practicidad. En la sociedad primitiva, lo que es el individuo y el grupo son unidades estrictamente inconmensurables, cada una con su existencia independiente y separada (Radin, 1960, p. 67). En los dos tipos de realidades, la individual y la social, tiene preponderancia esta última, pues las comunidades aborígenes parten de

una realidad que les pertenece a todos y, por lo tanto, permite una comprensión más íntegra de su pensamiento.

En cuanto a la libertad de expresión “entre los primitivos, el pensamiento tiene diferentes funciones de la que posee entre nosotros: confiere validez a un orden especial de realidad, la realidad de la vida subjetiva” (Radin, 1960, p. 77); es decir que la libertad de expresión está estrechamente relacionada con el sistema social que configura su grupo, pues si algún aborigen de la comunidad se corrompe, lo propio es no permitir que el pensamiento individual de este intervenga de alguna manera en los asuntos de toda la comunidad, ya que para estos debe haber un equilibrio en todos los aspectos de su vida. Ahora bien, en las comunidades aborígenes el “ideal que subtiende el comportamiento entre la mayoría de las tribus primitivas es la autodisciplina, el auto control y la resolución de observar en todas las cosas la debida proporción y medida” (Radin, 1960, p. 81-82) porque en estas también hay una ética práctica que implica moderación en las acciones individuales y sociales.

Como ejemplo de una ética, Paul Radin nos ilustra el accionar de los Winnébagos¹: “mientras estás criando niños reza el mandamiento - reza el mandamiento a una joven madre -, no imagines que estás de parte de tus hijos solo porque hables de que los amas. Deja que ellos lo vean por sí mismos; que aprendan lo que es el amor al verte dar cosas a los pobres. Entonces verán tus buenas acciones y conocerán si les has dicho la verdad o no” (Radin, 1960, p. 87). Todas las buenas acciones deben estar precedidas por las vivencias que se predicán; tanto la palabra como la acción deben ser cumplidas a cabalidad, pues cada primitivo valida el respeto por aquello que dice y tiene en cuenta el reconocimiento de sí mismo y del otro o lo otro.

El ideal del hombre aborigen es conocerse a sí mismo e ir mejorando a partir del carácter que se ha ido conquistando a lo largo de la vida; así como existen valores y virtudes que hacen posible la unión en una comunidad, también existen antivalores que son capaces de desequilibrar la vida, es decir que hay una plena responsabilidad que cada uno debe asumir por sus acciones.

Así como Aristóteles hablaba de la felicidad como fin último, según lo señala Radin, para las tribus primitivas por él estudiadas también es un fin, que se debe cumplir a cabalidad, es decir que hay una completa libertad del “yo”, pues el individuo primitivo se expresa a partir de su capacidad de autosuficiencia; pero no debemos olvidar que “el punto de vista del sabio y el del hombre común son opuestos, no porque el uno sea moralmente superior al otro, no porque el uno sea bueno y el otro malo, sino porque uno de ellos es más conducente para la obtención del objeto tan ardientemente deseado: felicidad y prosperidad” (Radin, 1960, p. 99), los primitivos sostienen que el ideal ético religioso hace parte de una comprensión proporcional, ya que son los únicos componentes que salvan al hombre de la destrucción y de la miseria.

La esencia de toda actitud verdaderamente profunda ante la vida está en comprender, o por lo menos en tratar de comprender la naturaleza y las limitaciones de lo que puede el hombre pretender de Dios, de la vida, el prójimo y de sí mismo, y en aceptarlas con ecuanimidad (Radin, 1960, p. 105).

¹ Comunidad aborigen de Norteamérica.

Como se ve, Radin quiere hacer notar que los pueblos primitivos reflexionan bajo concepciones del bien y del mal, el ideal de hombre, y la comprensión de la vida práctica. Todo esto bajo el desenvolvimiento del *yo* y de la *personalidad humana*.

En la segunda parte, Radin quiere mostrar cómo entre los primitivos se encuentran hombres que se dedican a la especulación que, sin duda alguna, llama *filósofos*.

El pensador, por su parte, aunque también decididamente interesado en resultados prácticos -lo cual, por razones culturales, se da en mucho mayor medida entre los primitivos que entre nosotros-, se halla, sin embargo, impulsado por naturaleza a dedicar un tiempo considerable al análisis de sus estados subjetivos y adjudica gran importancia tanto a la influencia de esos factores sobre sus actos como a las explicaciones que ha elaborado (Radin, 1960, p. 207).

Además del ejercicio práctico, el hombre primitivo también se interesa por conocer y comprender “la orientación de la realidad y las pruebas de su existencia” (Radin, 1960, p. 213-214), es decir que estas comunidades indígenas hacen un ejercicio racional del pensar -sin que su objeto de estudio sea propiamente la razón lógica- desde una perspectiva experiencial, mitológica y hasta mística.

Para entender sus principales concepciones acerca de la realidad, estos poseen explicaciones que empiezan por *la naturaleza de yo y de la personalidad humana*; un ejemplo de ello son los Maorí² para quienes el *yo* consiste en tres elementos: el dinámico (*mauri*), la esencia o la personalidad (*hau*) y el fisiológico (*manawa ora*) y cada uno constituido por una forma material e inmaterial. Estos tres rasgos son homogéneos entre sí, pero no estáticos: Radin dice que son dinámicos en la medida en que todo ente dotado de sensibilidad, es decir, cada elemento se concibe como algo viviente, que está compuesto por forma y sustancia, pues hay un interés en los Maorí por reconocer al hombre fisiológicamente, a partir de la multiplicidad de la personalidad y de sus experiencias entre el pasado y el futuro. Radin afirma que al haber reconocido en el hombre lo fisiológico, la esencia vital, la forma y la sustancia, estas representan una proeza extraordinaria, pues en ellas se encuentra un pensamiento consciente de un realismo que se rehúsa a admitir ideas vanas sobre unidades ficticias del *yo*. Entre los primitivos, indudablemente, también existen hombres que se dedican a la especulación, incluso comunidades que tienen especial inclinación por el pensamiento abstracto:

Los Oglala³ creen en que el círculo es sagrado porque el Gran Espíritu hizo que en la naturaleza todo fuera redondo, excepto la piedra. La piedra es un instrumento de destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna son redondos como un escudo, aunque el cielo es profundo como una copa. Todo lo que respira es redondo como el hombre. Todo lo que crece es del suelo redondo como el tallo de la planta (Radin, 1960, p. 237).

Entre los Oglala hay un interés por la búsqueda del saber, pues, entre las culturas primitivas se encuentran sabios que se dedican a la reflexión *especulativa*, se preguntan por la creación de las cosas, por su ser, y por el ser de las cosas, es decir que su quehacer como filósofos implica una

² Grupo nativo polinesio de las islas de Nueva Zelanda.

³ Los Sioux Oglala son una tribu perteneciente al grupo de los Teton-Lakotas, habitantes en su mayoría de la reserva de Pine Ridge.

manera propia de encarar la vida desde su propio proceso de comprensión. Ya en este punto, Radin muestra que la filosofía de los Maorí tiene una

fundamental diferencia, pero a su favor: no está divorciada de la vida, de los intereses inmediatos del presente, en medida tan grande como la mayor parte de nuestras filosofías desde la época Platón. Esta conexión con el mundo de la experiencia ordinaria se evidencia de múltiples maneras, pero quizá nunca tanto y tan bien como en el hecho, un tanto irónico, de que un discurso asaz abstracto sobre la naturaleza de las cosas lleve como preámbulo un himno al conocimiento que ha llegado a ser una encantación mágica (Radin, 1960, p. 267).

Como bien se sabe, la racionalidad en todo proceso de comprensión será natural a las actividades naturales del ser humano; esta permite, de alguna manera, “el reconocimiento de la vida mental y probablemente la emocional del hombre primitivo; pero ella ha de explicarse por la naturaleza del conocimiento que el primitivo posee y por la limitada distribución de individuos dotados de cierto y determinado tipo de temperamento y capacidades, con todo lo que esto implica para la elaboración cultural” (Radin, 1960, p. 301-302), a diferencia del racionalismo logocéntrico en donde los juicios deben tener una validez a partir de una consecuencia lógica. Pero esto no quiere decir que los pueblos aborígenes no sean racionales, como bien lo ha mostrado Radin en la obra señalada, pues existe un pensamiento suficientemente elaborado para dar razón de una verdadera filosofía, ya que han constituido sus vivencias y sus actitudes a partir de un proceso riguroso de reflexión.

Miguel León portilla: Un estudio sobre filosofía precolombina

Otro de los pioneros en abordar el pensamiento indígena como filosófico, fue el antropólogo mexicano Miguel León Portilla, con su tesis doctoral *Filosofía náhuatl* (1974), publicada en primera edición por el año de 1951. En la introducción, León Portilla reconoce que, aunque es difícil darle una definición al pensamiento indígena como filosófico, afirma que en las culturas aborígenes se dedicaron a preguntarse rigurosamente por el acontecer de las cosas. Es por ello que:

Sin pretender por tanto hallar tampoco entre los nahuas una radical diversificación en sus varias formas de saber, pero atraídos por esos que hemos llamado atisbos racionales e inquietudes manifiestos en la poesía náhuatl, tanto lírica como religiosa, decidimos continuar las búsquedas en pos de más claros vestigios de lo que hoy podemos llamar un saber filosófico, con el mismo fundamento con que Aldous Huxley designó como filosofía perenne y auténtica a todos esos textos en los que más penetrantes atisbos del pensamiento humano han encontrado su experiencia (León Portilla, 1974, p. 5).

Y es que, además de preguntarse por el ser de las cosas, también se preguntaron formalmente sobre cuál es su sentido y valor. O yendo aún más lejos, la filosofía náhuatl inquiere sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer ese *trasmundo* -más allá de lo físico- en que los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto (León Portilla, 1974, p. 55).

Como lo dice el antropólogo mexicano, las preguntas de los pueblos aborígenes van desde el ser hasta el quehacer, pues estos pueblos aborígenes dieron razón de las cosas a partir de los fenómenos que se presentaban ante ellos; es por ello que una de las más grandes fuentes de su pensamiento es el proceso de creación de los mitos, en los cuales se evidencia el entorno real de cada pueblo, gracias a su representación simbólica que devela las razones y los significados universales de lo que aquí llamamos filosofía náhuatl.

Ya en el primer capítulo, León Portilla, nombra que entre los reducidos grupos indígenas dedicados a la contemplación de los saberes fundamentales, llamados *Tlamatinime*⁴, y a su vez llamados maestros, psicólogos, moralistas y metafísicos, es decir *filósofos*, se encuentran diferentes actitudes que contribuyen a la formación del ser humano:

Maestro (*temachtiani*). Se dice de él que es “camino”, “suya es la sabiduría transmitida”, “es maestro de la verdad y no deja de amonestar”; psicólogo (*teixcuitiani*) que “hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla”, les abre los odios... es maestro de guías; moralista (*tetezcahuiani*) “pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos cuidadosos...”; metafísico, “estudia lo que nos sobrepasa, la región de los muertos”, el más allá. Finalmente, como resumiendo sus atributos y misión principal, se dice que gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza (León Portilla, 1974, p. 71).

Eran precisamente los *tlamatinime* quienes se ocupaban de buscar nuevas formas de saber, y así mismo llevar al ser humano el conocimiento, que debería ser estrictamente verdadero. La tarea de estos maestros era que los demás tuvieran un cuidado de sí, a partir del descubrimiento interior para que cada individuo se hiciera *cuerdo y cuidadoso*. El reconocimiento y el cuidado de sí implicaba en sentido radical *estar* en unidad con la tierra y con todo lo que había en ella, pues estos sabios o filósofos ayudaban al desenvolvimiento antropológico que les permitió emerger del medio natural diferenciándose de él, y a la vez asumir la tarea humanizadora de ser seres sintientes.

En el segundo capítulo León Portilla se ocupa del origen, del ser y del destino del mundo, teniendo en cuenta que Sahagún y algunos informantes hablan con detalle sobre algunas ideas que tenían acerca de la posible verdad del universo y del hombre entre los nahuas. No cabe duda alguna que los pueblos aborígenes, al igual que los griegos, explicaban sus ideas del mundo desde metáforas y mitos. El pensamiento cosmológico náhuatl “había llegado a distinguir claramente entre lo que era la explicación verdadera -sobre bases firmes- y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa” (León Portilla, 1974, p. 84), los nahuas tenían claro que la exigencia de una fundamentación del mundo era una verdad incierta que “este mundo en el que hasta el oro y jade se quiebran” más bien parecía un sueño, del cual no podían despertar, según afirma León Portilla. Sin embargo, al centrar su mirada en el plano metafísico *topan*, trataron de buscar por todas las formas, si allí, había una posible fundamentación del mundo y de las cosas. En

⁴ El sabio para los náhuatl “*tlamatinini*” se deriva del verbo *mati* (él sabe), el sufijo *-ni*, que le da el carácter substantivado o participial de “el que sabe”. *tla-mati-ni* etimológicamente significa “el que sabe cosas” o “el que sabe algo” (Portilla, 1974. 66).

una vieja narración conservada en los *Anales de Cautitlán*⁵, se encuentra el hallazgo a la posible solución del problema.

Se dice que Quetzalcóatl, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior

del cielo

A la de faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;

Señora de nuestra carne; señor de nuestra carne

La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;

La que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.

Y hacia allá dirigían sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la

Dualidad el de los nueve travesaños con que consiste el cielo (León Portilla, 1974, p. 90).

Con este mito, los nahuas le dieron paso a la creación y al descubrimiento de un ser que para ellos deificaba algo para sí, es decir buscaban para sí a ese Dios que vivía en el interior del cielo, Ometéotl (dios de la dualidad) quien en su doble forma femenino-masculino ofrece suelo a la tierra, ya que es el principio generador de vida, sustentador universal, que es creación de todo lo existente, al cual se le debía la posible fundamentación del mundo y de las cosas. Ahora bien, los nahuas no solo se preguntaron por el posible fundamento, sino que también se preguntaron de dónde devienen los seres humanos, a quién se le debe el ser engendrado, pero estos “no solo hicieron afirmaciones sobre lo que tenían por principio supremo y divino, sino que (...) también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá” (León Portilla, 1974, p. 125).

En el tercer capítulo se hacen explícitas las ideas metafísicas acerca de la existencia de la divinidad y el más allá, “varios textos nahuas expresan, sirviéndose de la forma poética, algunas de las primeras dificultades y cuestiones que racionalmente se plantearon los *tlamatinime*” (Portilla, 1956, p. 138). Acosados por el problema del buscado principio fundante, inquirieron, entonces, en alguna consideración verdadera que los llevará a una certeza inmutable, y era precisamente explicar la figura de *Ometéotl* a través de la poesía. Así encontraron la forma buscada para hablar la verdad: *flor y canto (in xó hitl in cuícatl)*. La idea que guardaba flor y canto es la del poema, de donde se deduce que lo verdadero que puede encontrarse en la tierra se hallará en la poesía.

“En un antiguo poema tolteca se habla del principio supremo “*Ometéotl* en el ombligo de la tierra, y de su multipresencia en las aguas color de pájaro azul, en las nubes, en *Omeyocan* más allá de los cielos, y aún en la misma región de los muertos” (León Portilla, 1974, p. 150). Este poema resulta siendo entonces la forma metafísica entre los nahuas, pues Ometéotl resulta ser el principio supremo dador de vida, y ante todo, el principio activo capaz de concebir todo lo que hay en el mundo. Vemos, entonces, que los nahuas tratando de explicar el origen del universo como principio

⁵ *Anales de Cautitlán*, En códice chimalpopoca, publicado en fotocopia y con versión al español por el Lic. Primo Feliciano Velásquez, fol. 4., la publicación que ofrecemos ha sido hecho *ex profeso*, ya que la publicada por el Lic. Velásquez se leja demasiado del texto náhuatl (Portilla, 1974, p. 90).

fundante, y a pesar de ser invisible y no palpable, es implícitamente de naturaleza trascendente, metafísicamente hablando como principio filosófico, es ante todo una realidad encarnada que, aunque parezca ser abstracto, está presente existencialmente en todo lo que hay en cuanto es.

Según Portilla otra forma de concebir a *Ometéotl* es con una acertada metáfora que Fray Bernardino de Sahagún ilustra en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*: Yohuallicécatl, que significa “noche-viento”. Se explica entonces que es invisible como la noche y no palpable como el viento, de donde se concluye que es una deidad trascendente, pues este genera el ser de todas las cosas y lo concibe en su ser, pues contiene todo en sí. “Con *flores y cantos*, trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentimiento del manantial eterno de potencia creadora que es Dios” (Portilla, 1974, p. 177). Con lo dicho se concluye que *Ometéotl* es donde está el ser de todas las cosas y *las flores y el canto* el más profundo sentimiento de la verdad.

En el cuarto capítulo, se retoman algunos atributos de los cuales se mostraron en el capítulo I: “poner un espejo delante de la gente para hacerla cuerda y cuidadosa”, “hacer sabios los rostros ajenos, hacerlos tomar y desarrollar cara”, así como “humanizar el querer de la gente” (León Portilla, 1974, p. 179); el hombre náhuatl en su afán de adquirir por sí mismo un rostro, buscaba una explicación de su devenir como ser concreto que posee sentimientos. “Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones...hago reverencia a vuestro rostro, a vuestros corazones” (A. M. Garibay citado por León Portilla, 1974, p. 190); León Portilla dice que en la anterior metáfora se da a conocer el yo de los nahuas, pues se trata de las diferentes manifestaciones en la que se puede ir tomando un rostro, se le enseña de algún modo a estos pueblos aborígenes a ir desarrollando la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre; además, dice que tanto el corazón como el pensamiento son piezas fundamentales para definir a cada individuo.

“Así, con un supremo acto de confianza en el Dador de la vida, de quien se espera que no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir, se sostiene que *rostro y corazón*: la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlaltípac*, para encontrar la felicidad buscada allá “en el lugar donde de verdad se vive” (León Portilla, 1974, p. 216); es decir que los nahuas se fijaban en lo más elevado del hombre, su persona: su corazón, *bueno humano y firme*, pues en ello encontraban su verdadero rostro que interiormente era aceptado como lo más elevado del hombre.

En el quinto capítulo, León Portilla se encarga estudiar las normas de los nahuas como sujetos creadores de lo que llamamos valores; en que se tiene en cuenta la educación, la moral, el derecho y demás. “Lo único, pues, que debe destacarse, para comprender desde un principio los móviles nahuas en la educación es el interés desde luego al ser humano a la vida del grupo, en la que en adelante siempre tendrá que desempeñar el papel especial” (León portilla, 1974, p. 222). En la niñez se les enseñaba el control y el cuidado de sí, educación que se daba desde el hogar; después se les llevaba a una de las dos escuelas: Telpochacalli y Calmécac, las cuales se diferenciaban por su educación, mientras que en la primera se les enseñaba la formación intelectual en la otra se les enseñaba a ser guerreros. Toda esta educación se daba para que los nahuas se fijaran en lo más elevado del hombre; Sahagún explica que “la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república” (León Portilla, 1974, p. 233), es decir que los sabios nahuas enseñaban a la comunidad a construir una vida digna, ya que tenían por principio el respeto

de todo lo que los rodeaba, pues buscaban lo conveniente y lo recto, para que así, logaran tener un *corazón y un rostro* verdadero.

En el sexto y último capítulo muestra el paso del tiempo de la visión del mundo náhuatl:

Para los *tlamatinime* esa visión del mundo aparece como creación del sabio y sacerdote Quetzalcóatl. Alrededor de esta figura, histórica y mítica a la vez, gira asimismo la explicación que dan de la toltecáyotl, conjunto de creaciones toltecas. Y es precisamente en función de las ideas que se atribuyen a Quetzalcóatl como intentaremos aquí acercarnos a la antigua visión del mundo, antecedente el más inmediato de lo que conocemos acerca del pensamiento náhuatl (León Portilla, 1974, p. 301).

La concepción del universo de los nahuas parecía ser una división entre cuadrantes, pisos celestes y un fin intermitente entre las diferentes edades o soles. Además, había una reiteración de la divinidad *Ometéotl* como dualidad de la cercanía y la proximidad, y no menos importante querían descubrir el sentido y la misión del ser humano en la tierra para encontrar lo más elevado y encontrarse consigo mismo en donde lo único real es la *flor y el canto*. De este modo la visión del mundo tolteca volvió a hacerse presente en las futuras generaciones nahuas.

Así, con esta exposición, de una filosofía precolombina, podemos concluir que el problema del ser, del hombre, del origen y del tiempo se presenta como un discernimiento de nuestras culturas aborígenes que lleva al enriquecimiento filosófico, y particularmente metafísico de su comprensión del mundo.

Joseph Estermann y la filosofía Andina

En esta línea de filosofías amerindias también se encuentra la propuesta del filósofo suizo Josef Estermann con su investigación: *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006), desde la que explicita su concepción de racionalidad andina a partir de elementos lingüísticos quechua-aimara que, como ejemplo de los vocablos griegos, construyen categorías filosóficas propias de los pueblos aborígenes de Abya Yala⁶.

Como primer rasgo significativo, encontramos en la introducción el reconocimiento de los pueblos aborígenes de sur América, Estermann escribe lo siguiente: la excavación de la ‘filosofía andina’ como en el pensamiento racional implícito del ser humano y de la mujer autóctonos de una cierta región del continente americano, es, a manera de un deber histórico, el gesto de la devolución de lo primero, maltratado, negado y supuestamente extinguido (Estermann, 2006, p. 10). Desde un primer momento Joseph Estermann hace explícito el enfoque filosófico que va a tomar en su investigación, pues dice que para darle paso al pensamiento propio de la región andina, opta por “una filosofía de la interculturalidad, es decir: una reflexión acerca de las condiciones y límites de un diálogo (o ‘polílogo’) entre diferentes culturas” (Estermann, 2006, p. 12), pues al fin y al cabo es él quien lee categorialmente en la cultura andina, ejercicio éste bien intercultural.

⁶ Es el nombre dado al continente americano por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos.

En el segundo capítulo: “¿Cosmovisión, mito, pensamiento o filosofía?”, Estermann hace un recorrido histórico de la palabra filosofía y afirma que se nos ha hecho creer que la verdad sobre la filosofía está en su origen, es decir en su raíz etimológica, pero la “filosofía quedó entonces como un cuerpo anémico y desanimando, como ‘ciencia estricta’ (Husserl), ‘análisis lingüístico’ (Carnap) o hasta mera ‘historia de la filosofía’” (Estermann, 2006, p. 21) pero, al contrario, la filosofía es en sentido amplio el esfuerzo humano para entender el mundo a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; como lo afirma el filósofo suizo, la filosofía andina tiende a buscar entre la misma vida la totalidad de su naturaleza, llevando a cabo su existencia a partir de conductas, pensamientos y demás, es decir que la filosofía andina muestra todo ello que compone la naturaleza del ser humano, en tanto, ser social.

Unas páginas más adelante de su investigación, Estermann asegura que la ‘filosofía andina’ no cumple con varios de los criterios autodeterminados por la filosofía occidental: evidentemente no ha surgido en Jonia ni en otro lugar del Mediterráneo. Tampoco es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, ni una ciencia en sentido estricto. No conoce la separación ilustrada entre filosofía, religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista (Estermann, 2006, p. 51), y su propuesta tampoco parte de conceptos “genéticos” de la filosofía, más bien se trata de una filosofía que busca el diálogo entre la cultura andina y la cultura occidental dejándonos cuestionar en la propia culturalidad de cada uno por la del otro, en este caso la del run-jaqui andino.

En el tercer capítulo, además de dar cuenta de los momentos de la filosofía, Estermann también hace énfasis en dos palabras que son importantes para la construcción de un pensamiento propio de los runasimi.

Para nuestro propósito se nos presentan diferentes posibilidades. Podemos reemplazar “América” por el término autóctono “*abya yala*”, el que más que una referencia geográfica sería una categoría histórico-cultural: “la América profunda” (Rodolfo kusch) de las grandes tradiciones autóctonas de este continente (Estermann, 2006, p. 64).

Joseph Estermann afirma que el término puede usarse para llamar la atención de la doble condición de sus pueblos; por un lado, sirve para el hecho de tener raíces profundas y anhelo de autodeterminación y a la vez el grado económico-cultural, es decir que sirve para nombrar a la cultura tawantisuyo en sus orígenes. Por otro lado, también dice que el término indio puede ser remplazo por Runa (ser humano), pues esta palabra al igual que la anterior, se refiere a las manifestaciones propias de los pueblos quechua-aimara hablantes, y a los aspectos geográficos topográficos, culturales y étnicos que le son propios.

En el cuarto capítulo: “La racionalidad andina”, Estermann aclara que a pesar de la etimología de racionalidad, esta no se deriva simplemente de razón y de sus múltiples acepciones: “racionalidad no es simplemente ‘el modo racional de pensar, actuar e imaginar: no se reduce al análisis del pensar, ni siquiera a la actividad de la razón. ‘Racionalidad’ es una concepción más abstracta que los conceptos proto-genéticos (nous, logos, ratio); esta abstracción a la vez ha permitido una cierta liberación de las acepciones técnicas de su fuente” (Estermann, 2006, p. 100). Cuando se habla de racionalidad se está hablando de una cierta manera de concebir la realidad o de interpretar la experiencia vivencial, pues es a partir de la racionalidad donde se pueden entender los diferentes fenómenos prácticos de sus miembros. En el caso del pueblo abaya-yalense, la filosofía

intercultural nos permite explicitar estos presupuestos, ya que a través del diálogo entramos en el campo de cierta contraposición de racionalidades que, a pesar de su diferencia, no se niegan sino que más bien se empiezan a comprender culturalmente.

Joseph Estermann plantea cuatro dimensiones por donde transita este modo de filosofar: *relacionalidad*, *complementariedad*, *correspondencia* y *reciprocidad*, unidas a una cosmológica o *pachasofía*, en la que se expresa qué es la filosofía como tal; una antropológica o *runa/jaquisofía*, en la que se asume una mirada al ser humano en relación con el mundo; una ética o *ruwana/lurañasofía*, que es asumida como una forma de ‘estar bien’, sustentada en el trabajo; y finalmente una *apu/tatasofía*, en la que se describe la relación con lo espiritual, una explicitación de lo que en el mundo andino es considerado como divino y las formas de relacionarse los hombres/mujeres andinos con tal dimensión.

La categoría de *relacionalidad del todo*, tiene como rasgo fundamental el “arjé”; sin embargo, Estermann explica que este concepto no corresponde a un ente sustancial sino a una *relacionalidad*. Todo en cuanto existe está relacionado de alguna manera, es decir que se trata de un todo integral, explícito y concreto que implica una variedad de formas no-lógicas como la *complementariedad*, la *correspondencia* y la *reciprocidad*, en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos: se trata de ciertas relaciones de convivencia cósmica. El filósofo suizo afirma que, en términos occidentales, lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la ‘relacionalidad de la relacionalidad’.

El ‘principio de relacionalidad’ se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente no se puede hablar de ningún ‘ente’ completamente carente de relaciones; y cuando se dice ‘relaciones’, hay que pensar en relaciones ‘transeúntes’ (‘o trascendentes’), y no solamente en relaciones inmanentes (o reflexivas). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay ‘entes absolutos’ (*ab solver*: ‘soltar’, ‘desconectar’) en sentido estricto. La concepción de la ‘absoluteza’ en el mundo andino es un concepto ‘anatópico’ u ‘occidentogénito’ (Estermann, 2006, p. 128).

En el quinto capítulo, *Relacionalidad del todo*, Estermann dice que el principio de relacionalidad del todo, es un principio, en el que cada ente, estado de conciencia, sentimientos, etc., se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, es por ello que “la relacionalidad andina es (...) ‘esencial’ pero no necesaria, es decir: aunque cada ente en su ‘ser’ es esencialmente relacionado con todos los demás ‘entes’, esto no implica que los nexos relacionales concretos sean de naturaleza necesaria” (Estermann, 2006, p. 130), los tipos de relaciones son no-causales, pues es un modo de *relacionalidad* que se expresa en lo simbólico, ya sea en las prácticas místicas o en sus creencias. Además, la *relacionalidad* tiene que ver con lo gnoseológico, pues la relación con la capacidad cognoscitiva es lo que Josef Estermann llama una *conciliación entre realidades*; no necesariamente el conocimiento se da como un fenómeno que sólo reconoce el sujeto, más bien se trata de una realidad que “nos conoce en ella y nosotros conocemos la realidad”, es decir que hay una correspondencia entre sujeto y objeto.

Como hemos visto en el anterior principio, ningún ente y ninguna acción existen separadamente, sino que más bien co-existen. En Occidente, el principio de no contradicción muestra que una proposición es verdadera o falsa, pero no existe la posibilidad de que sea verdadera

y falsa en el mismo sentido; estos principios son la base de la racionalidad occidental. A diferencia del principio de no contradicción, la *complementariedad* se fundamenta en la inclusión de los opuestos, pues el pensamiento andino considera la contradicción como una contraposición de dos posiciones incluidas e integradas en un todo, esto quiere decir que la complementariedad es el principio fundamental de la realidad, y esto se evidencia en “una mediación celebrativa, es decir: las posiciones complementarias llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso ‘pragmático’ (acción) de integración simbólica” (Estermann, 2006, p. 142). Esto quiere decir que el principio de complementariedad se manifiesta en todos los ámbitos de la vida, como el antropológico, cosmológico, ético, etc.

El principio de *correspondencia* dice, en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa, ‘correspondencia’ no es lo mismo que ‘connaturalidad’ o ‘equivalencia’, ni ‘identidad’ o ‘mediación’ (...) (Estermann, 2006, p. 136). La *correspondencia* equivale a una relación mutua, con este principio el filósofo afirma que el *runa* es un individuo vacío; es por ello que un ente en la racionalidad andina no se contrapone a otro, sino que más bien se articula, pues su complemento debe ser imprescindible.

El principio de *reciprocidad* es universalmente válido, pues en él se refleja el deber cósmico del hombre del que cada ser forma parte. Es evidente que en este principio se debe tener en cuenta la ‘ética cósmica’ que “en el fondo, se trata de una justicia (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos” (Estermann, 2006, p. 145). Estermann, hace énfasis en la restitución recíproca que hace la *pachamama*, pues se trata de una ética que entra en *correspondencia* con el orden cósmico, ya que se establece una justicia como normativa a las diversas relaciones existentes; se trata, entonces, de un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

En los siguientes capítulos Joseph Estermann, muestra con los neologismos quechua/aimara-griegos, como *pachasofia runasofia*, *apusofia* la comprensión filosófica que tienen estos aborígenes del mundo andino. En el capítulo seis, *Pachasofía: cosmología andina*, Joseph Estermann afirma que filosóficamente

pacha significa ‘el universo ordenado en categorías espacio-temporales’; pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir pacha, pero sin dejar de incluir ‘el mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano; *pacha* también podría ser equivalente homeomorfo del vocablo latín *esse* (“ser”): *pacha* ‘es lo que es’, el todo existente en el universo, ‘la realidad’. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible, lo invisible, lo material, lo inmaterial, lo terrenal, lo celestial, lo profano y sagrado, lo exterior y lo interior (Estermann, 2006, p. 157).

Es ‘filosofía de pacha’: reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la ‘realidad’, este concepto involucra elementos de espacio, tiempo orden y estratificación, se trata de dualidades que se complementan entre sí, se trata de una *relacionalidad cósmica* que simboliza el todo. Es por ello que, el principio de *relacionalidad* afirma que todo en cuanto existe está relacionado de alguna manera; se trata de un todo integral explícito y concreto.

En este caso el runa/jaqui, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos naturales. La comunicación directa con la naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en la múltiples formas ceremoniales de *communio* con las fuerzas vitales (Estermann, 2006, p. 190). A partir de esto, se da una función relacional y simbólica entre entidades del mismo valor, pues el runa/jaqui se relaciona de todas las formas posibles a través de la pachamama; teniendo en cuenta los nexos que existen entre los fenómenos y elementos de *pacha*, es decir que a partir de esta función relacional con el todo cósmico se da una relación simbólica con diferentes ejes de la naturaleza.

En el capítulo siete, Runasofía o Jaquisofía : antropología andina, Joseph Estermann dice que en la ‘runasofía/jaquisofía’ la posición del ser humano se debe a la función específica que éste cumple (o debe de cumplir) dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. El ‘runa/jaqui es una *chakana* importantísima, un puente cósmico imprescindible, aunque de ninguna manera el único, ni el primero (Estermann, 2006, p. 214). A diferencia de Platón, la racionalidad no es un principio con el que se puede conocer exclusivamente. Según Estermann, para los aborígenes, es la capacidad de poder concebir, mediante las representaciones simbólicas de los rituales celebrativos, en los cuales el individuo andino puede conocer, ya que es una especie de *chakana* o puente cósmico para lograr el equilibrio en el cosmos.

Para la runasofía o jaquisofía andina, el ser humano es, antes de ser un ‘yo’, un ‘nosotros’ (noqayku/nanaka), un miembro integrado de una colectividad (familia, ayllu). La relacionalidad social y cósmica es una *conditio sine qua non* de la integridad física y psíquica del ser humano (Estermann, 2006, p. 235), es decir que el nosotros es una condición posibilitante para el trabajo en grupo; a través de la integridad de un ‘todos’, los miembros de la comunidad logran construir la personalidad y la responsabilidad de cada ser humano andino. Según Estermann, para la filosofía andina lo primordial no son los *relata -en este caso: ‘sujeto’ y ‘objeto’*- sino la relacionalidad o la relación misma.

En el capítulo ocho, Ruwanasofía o lurañsofía : ética andina, Estermann dice que “la ética andina es un término autóctono que podría ser “ruwanasofía” (de ruwana: ‘deber’, lo que hay que ‘hacer’) o “lirañsofía” (de *luraña*: ‘hacer’; ‘deber hacer’); trata de la normatividad del orden pachasófico” (Estermann, 2006, p. 245). Esta ética andina corresponde a un ‘estar’ dentro de un todo holístico del cosmos, es decir que se trata de llevar a cabo la existencia dentro de múltiples relaciones. La ética trata de un estar en el mundo, pero no ontológicamente o fenomenológicamente, sino como dice el filósofo suizo en un sentido pachasófico: ‘estar- dentrode-pacha’.

La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe. Este orden, como ya hemos visto, obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El esquema básico es ‘espacial’ (o ‘topológico’): arriba-abajo, izquierda-derecha. El ser humano se halla insertado en este orden y cumple una función específica que es su condición de ser *chakana* y ‘cuidante’ del orden pachasófico (Estermann, 2006, p. 248-249).

La ética andina, además de ser ecológica también es religiosa o teológica. La eticidad tiene que ver con los rituales celebrativos del ser humano, pues en ellos se evidencia la comprensión

vivencial del equilibrio cósmico; en este sentido la filosofía andina al igual que la filosofía estoica comparten la característica de ‘vivir conforme a la naturaleza’, sin embargo, estas se distinguen en dos sentidos: la filosofía andina no es explícitamente racional ni individual a diferencia de la estoica, “aunque la ética andina trasciende el ámbito humano y se proyecta a dimensiones cósmicas, las relaciones humanas, el deber con respecto a los demás, también forma parte importante de la reflexión ética” (Estermann, 2006, p. 59). La racionalidad cósmica se explica desde los principios de *correspondencia, complementariedad y reciprocidad*. Es por ello que el principio ético, según Estermann, actúa de tal manera que contribuya a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo, en este sentido podríamos afirmar que la ética sobrepasa la individualidad, la función del ser humano andino, es la conservación del orden pachasófico, en tanto el verdadero sujeto ético es el ‘nosotros’. En resumen, “el ser humano es , en el fondo, ‘cuidante’ (*arariwa*) de este orden; y la ética consiste en el cumplimiento adecuado de esta función” (Estermann, 2006, p. 274).

En el último capítulo: Apusofía o tatasofía: *Teología andina*, Joseph Estermann al buscar un término coherente y adecuado dice que el vocablo quechua *Apu* o el aimara *Tata* sea tal vez el más general de los mencionados, y a la vez el que representa de mejor manera el aspecto *chakana* que es tan importante para la religiosidad andina. Es cierto que, etnológicamente, *apu/achachila* es reservado para referirse a las ‘divinidades tutelares’ de los cerros y las cumbres venadas; pero también se lo usa (la palabra quechua *Apu*) actualmente para indicar los nombres cristianos de ‘Dios’ (*Apu Taytayku* o *Apu Dios* en quechua, y *Tata Yusa* en aimara) (Estermann, 2006, p. 278).

La apuesta filosófica de la tatasofía y la apusofía no niega el hecho transcultural y religioso andino, pues se trata de una experiencia del *runa/jaqui*, que es sincrética y va más allá de las experiencias vivenciales, tiene una dimensión sagrada y sacramental que al igual que en Spinoza comparte la concepción panteísta de que Dios está en todo, es una presencia simbólica del orden cósmico; la apusofía o tatasofía toma este hecho ‘transcultural’ y ‘transreligioso’ de la religiosidad andina: se trata de un cristianismo andino y de un andinismo cristiano. Se trata entonces, desde la misma experiencia del *runa/jaqui*, de una religiosidad irreductible *sui generis* (Estermann, 2006, p. 283-284). Dios es, ante todo, relación y relacionador de todo cuanto hay, Dios es, entonces, la suma de todas las relaciones que posibilitan la vida y el orden cósmico.

El cronista Pachacuti Yamiquri Salcamaygua ubicó en su famoso dibujo a Dios en el mismo corazón o centro de la ‘casa universal’, en forma de óvalo (huevo). Lo divino entonces no es ‘trascendente’ con respecto al universo (*pacha*), sino es una parte ‘clave’ y de suma importancia del mismo. Es la *chakana* cósmica por excelencia, un ‘puente’; es el ‘ordenador’ y ‘mediador’ (o ‘relacionador’) por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden (Estermann, 2006, P. 293).

En conclusión, Joseph Estermann afirma que en la presente investigación se rescatan algunos elementos culturales y filosóficos del pueblo abaya-yalense, y abre paso para un diálogo intercultural en el cual debemos sentarnos en la misma mesa y en igualdad de condiciones para poder comprender lo otro. Se trata, entonces, de sentir al otro a partir de una simpatía (sufrir juntos) a través de las condiciones imprescindibles de un diálogo intercultural. El filósofo suizo asegura, sin más, que “la filosofía andina no quiere participar con este diálogo intercultural como cosmovisión

exótica o manifestación estética, sino como expresión profunda de lo humano” (Estermann, 2006, p. 319).

Mario Mejía Huamán: La cosmovisión andina y la reflexión filosófica

En este orden de ideas, el filósofo peruano Mario Mejía Huamán en su investigación *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina* (2011), desarrolla tres capítulos: el primero, hace énfasis en la relación existente entre el lenguaje (Runasimi, Quechua) y la visión del mundo como representación simbólica; en el segundo capítulo, realiza un estudio de la cosmovisión andina del tawantisuyo e inakaika, y finalmente, se presentan algunas categorías andinas de la visión del mundo propias del quechua.

En el primer capítulo: *El lenguaje y la visión del mundo*, Mario Mejía Huamán afirma que tanto en el idioma griego y latín la *palabra* significa expresión, “en tal sentido, la palabra, es un instrumento de expresión y ella irrenunciablemente es simbólica, es decir de toda manera oculta o enmascara la realidad objetiva, siendo el problema de su develamiento” (Mejía, 2011, p. 31); la palabra es, entonces, la capacidad que tiene todo ser humano, que varía de una cultura a otra y por ende cumple con varias funciones que transmiten ideas como expresión simbólica de la realidad; sin embargo, no se pueden negar las diferentes formas de entender *la palabra*, pues los tiempos y los espacios en los que se ha tratado de adoptar esta palabra corresponden a diferentes comprensiones; es por ello que no podemos caer en relativismos absolutos, ya que se estaría negando la posibilidad de transmitir una necesidad simbólica que deviene de nuestro ser, que en el hombre concreto despierta deseos y sentimientos, asegura Mario Mejía Huamán.

Ahora bien, el runasimi es un idioma eminentemente onomatopéyico y aglutinante. Por su carácter onomatopéyico tiene la posibilidad abierta de su ser creativo, principalmente a partir de los sonidos nuevos que se escuchan en la naturaleza. Por ejemplo chhalluy se forma a partir del ruido que emiten el vidrio o la loza al romperse. De igual manera la aglutinación permite al runasimi ser eminentemente simbólico. Para demostrar esta cualidad recurriremos a la aglutinación de las palabras puma y *sonqo*; donde el primero hace referencia al felino andino y el segundo *sonqo* a corazón, que podría ser traducida al pie de la letra como “corazón de puma” (Mejía, 2011, p. 37)

El filósofo peruano sostiene que más del cincuenta por ciento de las palabras quechuas son compuestas lo que le da un carácter simbólico notable y lo convierte en un idioma eminentemente estético y mítico. Es por ello que el andino tiene una visión estética del mundo.

En cuanto a la cosmovisión del mundo sabemos que fue el filósofo Wilhem Dilthey, quien por primera vez utilizó el término cosmovisión, en su obra *Teoría de la concepción del mundo: Weltanschauung*, es el término que proviene de la aglutinación de dos términos alemanes y significan **visión** y **mundo**, respectivamente (Mejía, 2011, p. 39).

Entendemos que la cosmovisión hace parte de todo ser humano y que por ser únicos e irrepetibles pertenecemos a un espacio material y a unas necesidades distintas a las de los demás. Es

por eso que debemos admitir que todos los entornos no han sido apreciados de la misma manera por todas las culturas y épocas; y que tanto América como Europa se han distinguido por su lengua como las distintas formas de concebir el mundo.

En el segundo capítulo, Mejía Huamán muestra la concepción del hombre y el trabajo, la moralidad, la concepción de la naturaleza y la concepción de Dios. El filósofo peruano afirma que en Europa a mediados del siglo XVI se concebía que el hombre estaba compuesto de alma y cuerpo, y que el alma por ser espiritual era considerada de mayor categoría y por ende debía importar a los hombres la salvación final del alma, pero el hombre al cometer el pecado original, en adelante, nacería manchado por este pecado y debía someter su cuerpo a ciertas privaciones.

De acuerdo a esa creencia, la vida para el occidental, era un valle de lágrimas; contrariamente para los andinos, que ignoraban el mito de la creación al modo occidental, la vida era vivir en un willka qhewa (valle sagrado), en un lugar en que, gracias al trabajo y a la unión de los hombres, todo podía realizarse (Mejía, 2006, P. 49).

Deducimos de lo anterior que el trabajo visto desde la perspectiva occidental era, entonces, el esfuerzo que hacía cada ser humano para poner sus fuerzas productivas y agotar su cuerpo, pero, según Mario Mejía Huamán el mundo andino era muy distinto al occidental, pues “eran actividades propias del existir en contacto con la naturaleza, constituyéndose, por eso, en los pilares de la sociedad y el estado andinos” (Mejía, 2011, p. 57), según el filósofo peruano trabajar: *llank’ay* es una actividad individual y colectiva. Llanque chana en su investigación *La cultura aymara* muestra que los aborígenes andinos expresan su personalidad mediante el trabajo “tal es así que el trabajo físico es considerado como actividad primordial de subsistencia. Por el contrario, la ociosidad se considera pecado, o sea va contra su naturaleza trabajadora, por eso el flojo es odiado” (Mejía, 2011, p. 59), recordamos entonces que tanto en Grecia como en el mundo romano la ociosidad era considerada como un estado virtuoso y deseable en el cual se disfrutaba alegremente del reposo, en cambio, en la cultura andina el trabajo es una fuente de bienestar tanto para el hombre y la naturaleza que hace de estos un ser transformador al servicio de los demás, es decir que se trata de un *llank’aq kay*: ser trabajador que por esencia define a los ruanasimi.

En el Mundo Andino todo se mueve en el marco de la producción y reproducción, allí lo sexual de ninguna manera es tabú o pecaminoso. La producción de la tierra y la reproducción de los animales, garantiza la vida feliz de los ayllus sobre la tierra; el trabajo productivo eleva cada vez más la esencia y la dignidad *runa*. Mediante el trabajo el hombre crea a la diosa de la bondad, a la diosa de la fertilidad y se afilia a los *apus* y *awkis* (Mejía, 2011, p. 59).

La procreación incrementa la fuerza de trabajo para el mundo andino y así mismo la reproducción familiar que ayuda en gran manera a la conservación de su riqueza cultural, es decir que cada miembro de la familia aporta en la medida de lo posible la producción y reproducción de la vida.

Acerca de las normas morales en la cosmovisión andina, Huamán afirma que Guamán Poma de Ayala hace referencia a cinco normas dentro de la comunidad ruanasimi las cuales son necesarias para enfrentar las dificultades y las necesidades vitales y espirituales.

Las primeras normas morales del mundo Andino prehispánico corresponderían a *Ama llulla kay* (prohibido ser mentiroso) y *Ama quella* (prohibido mentir). Entre estas la más antigua habría sido: *Ama llulla kay* ya que como sostiene Federico Engels en el “*papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*”, la comunicación habría sido un elemento básico en la vida grupal (Mejía, 2011, p. 137).

Esta norma dentro de los nativos andinos, correspondería a la filosofía tomista, pues “todo hombre por el hecho de ser hombre y tener uso de razón, sabe de forma innata que algunos actos son malos, es decir que hay una Ley natural” (Mejía, 2001, p. 135), esa ley natural tomista obliga a realizar determinadas normas de conducta que ya están en nosotros *a priori*. Otra norma habría sido “prohibido ser ocioso, esto es: *Ama quella kay*, ya que ello garantizaba la obtención del sustento con el esfuerzo unánime de todos y garantizaba el bienestar físico y la salud de los integrantes del grupo o *ayllu*” (Mejía, 2011, 137), esta infracción habría sido una falta muy grave, que tendría una sanción dentro de la comunidad.

El filósofo peruano asegura que las siguientes normas, aparecen como una forma de propiedad privada, como por ejemplo: “no robar, no matar, no ser adúltero. Entre estos deberes, ser adúltero tenía una connotación bastante marcada dentro de las comunidades, ya que la monogamia garantizaba los bienes, a los herederos específicos: “en el mundo andino sería inconcebible que mientras el esposo (*qosa*) esté trabajando en el campo, cualquier otro vecino se tomara la libertad de ingresar al hogar o domicilio ajeno; como tampoco sería concebible que algún *qosa*, camino a la chacra visitase el domicilio de otra persona” (Mejía, 2011, p. 139), tanto el hombre como la mujer dentro de la comunidad andina se deben respeto mutuo, pues su comunidad les exige una ética moralmente buena en todo momento para consigo mismo y para los demás.

Con el surgimiento del Estado Inka probablemente se habrían creado en el mundo andino nuevas normas morales y leyes. Se necesitaba normas y leyes que pudieran armonizar mejor un Estado que incorpora a su gobierno más y más pueblos. Por otro lado así como la moral y las leyes, nuevos intereses sociales, también aquellas sobre todas las leyes, tienen que expresar inevitablemente la voluntad y los intereses de quienes tienen en sus manos su gobierno” (Mejía, 2011, p. 141).

El inca Garcilaso de la Vega, señala que el primer inka, Manqo Qhapaq, impuso la pena de muerte para delitos en específico, como el homicidio, el adulterio y el robo. Además, exigió que el hombre no tuviera más de una mujer; que se guardaran los alimentos remanentes en depósitos y que los hombres con la mayoría de edad (25 años) en adelante cumplieran el servicio militar. Como conclusión de los pueblos andinos anteriores a los inkas y los pueblos de las regiones del tawantinsuyo, damos por sentado que todos los usos y costumbres indígenas se enmarcan en leyes, que a pesar de su elemental comprensión fueron ejes fundamentales dentro de la moral andina.

Seguidamente, Mario Mejía Huamán le da paso al concepto de pacha en el pensamiento andino: “el término quechua *pacha* en sentido de naturaleza lo podemos encontrar en la expresión andina *pachamama*, cuya traducción al castellano es “madre naturaleza”. Cuando nos referimos a *pachamama*, nos estamos refiriendo no sólo al limitado alcance de “mundo” o planeta tierra, traducido de manera libre al castellano de los primeros cronistas, sino a toda aquello en el que se encuentra el hombre y lo que está en su entorno, sobre él y bajo él (Mejía, 2011, p. 149), así mismo

como pachakamaq, quien, no sólo es el creador de la tierra o del mundo sino en un sentido más amplio el creador de todo lo existente dentro y fuera de la tierra, de todo lo que es.

Además, el filósofo afirma que en la investigación *Relaciones de antigüedades deste Reyno del Perú* de Juan Pachacuti, señala que *pacha yachachi* (que significa vivificador de la naturaleza) hace parte de las oraciones religiosas que se le atribuyen a los inkas. “por tanto, el concepto de *pachamama* (madre-naturaleza) no sólo tiene importancia social económica, sino filosófica, porque su comprensión permite una mejor relación del hombre” (Mejía, 2011, p. 151); la naturaleza para los andinos es la realidad en la que todo lo existente: lo material y lo espiritual, le pertenece, y en la cual, por esencia, nada es malo, y en ella está la esencia de las cosas mismas, su ser.

Una última expresión es pacha como tiempo “en quechua el concepto de tiempo es *pacha*. Unas canción de los primeros años de caquetización en los andes, recogido por un sacerdote anónimo dice:

Wañuy pacha chayamunqa, El tiempo de la muerte va a llegar

Qongs aonqay, tarisunki, sin aviso te atraparé

Qajtapuinin maskhasinki. Ay! precisamente te busca a ti ¡Ay!

Kawsayniykin tukukunqa... tu vida se acabará (Huáman, 2011, p. 154-155).

Pacha es, entonces, el término quechua que hace referencia a naturaleza y tiempo: en los cuales se evidencia el desarrollo del proceso de la vida y la esencia creadora de todo lo existente, pues pacha es la dadora de todos los frutos (de todos los seres, de todo lo que está siendo, de todo lo que es).

Ahora bien, en torno a la necesidad de buscar una esencia trascendente para el devenir del hombre, “en la teosofía andina podemos distinguir dos periodos marcadamente claros: el del *naturalismo religioso*, y segundo, el del *monoteísmo*” (Mejía, 2011, p. 165). Según el inca Garcilaso de la Vega los primitivos rendían culto a diferentes seres vivos y objetos como las piedras, plantas, árboles, cuevas, peñascos, ríos y demás, pero a través de la naturaleza y del tiempo, los runasimi fueron creando dioses más prácticos y superiores, afirma Mejía Huamán, es decir que quería conocer qué de bueno tenían estos seres de culto para así imitar sus virtudes.

El inca Garcilaso de la Vega sostiene: “*de más de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron grandes fiestas, los reyes inkas en sus Hamawt’as (sabios), que eran los filósofos rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y señor*”; que, no sólo concieron la existencia de: un solo Dios, sino que este Pachakamaq y el Dios cristiano fueron el mismo: “*el cual es decir que el Dios de los cristianos y pachaamaq era todo uno*” (Huamán, 2011, p. 173), este dios Pachakamaq dentro de los inkas también era conocido como Wiraqocha, sin embargo, Mario Mejía Huamán dice que Garcilaso de la Vega se dio cuenta que debido al desconocimiento de algunos cronistas del idioma quecha trajo algunos problemas posteriores de interpretación, pues sus interpretaciones no eran las adecuadas:

Pachakamaq es una voz compuesta cuya significación es pacha: mundo, tierra naturaleza, espacio y tiempo; *kamaq*: creador. De acuerdo a la arqueología y lingüística, Wiraqocha es

un término de origen *qolla*⁷ y no es palabra compuesta. En consecuencia sería incorrecto separarla como. Wira:sebo, grasa y, qocha:ar, laguna, pozo (Mejía, 2011, p. 177).

Mario Mejía Huamán afirma que tanto Pachakamaq como Wiraqocha se corresponderían a un mismo Dios, el primero hace referencia a “su nombre propio y el segundo le viene de su voluntad creadora” (Mejía, 2011, p. 191), esto significa que a pesar de los diferentes nombres que se le daban a Dios, este era el fundamento de toda creación, seguramente, porque él es vida y la genera, también, y desde sus entrañas es el principio fundante vital y encarnado.

En el tercer y último capítulo, Mario Huamán realiza un análisis desde conceptos propios del quechua con los cuales se puede construir un filosofar, como: *kay*, *kashay*, *yuyay*, *reqsiy*, *yachay*, *rikuy*, *pacha*, *munay*.

“Kay es el término quechua que equivale a: *einai* griego, *esse* latino y al ser castellano. En el idioma quechua como en griego y latín, *ser* involucra al mismo tiempo a ser y haber; a diferencia de estos idiomas, en castellano ser y haber son términos y conceptos distintos (Mejía, 2011, p. 209); el filósofo peruano ha abordado primero el concepto de *kay* como expresión de ser y de haber como algo concreto; pero unas líneas más adelante afirma que también se puede traducir como ser y esencia de las cosas. Por lo tanto, lo que es necesariamente tiene que haber, en otras palabras, el ser de las cosas corresponde a lo que hay en el mundo y en los seres en tanto que son, pues a cada cosa le corresponde un ser en sí mismo. Es por ello que necesariamente lo que hay en el mundo andino, lo que es, tiene necesariamente que haber.

Una vez que hemos visto el concepto de *kay* como ser y haber, pasamos al concepto *kashay* que, como muestra el filósofo peruano, “es el gerundio del verbo *kay* (estar siendo, existiendo, y habiendo), y que a su vez “expresa el ser dinámico y continuo de una persona; dinámico porque siempre va cambiando, sigue siendo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo” (Mejía, 2011, 229), la categoría *siendo* o *existiendo* se refiere a la continuidad del tiempo y el espacio, pues el hombre andino es consciente que es un ser histórico que está existiendo en el tiempo-espacio y en la naturaleza que a su vez devela un cambio que, aunque no deja ser, siempre está en constante cambio.

Ahora bien, “los términos equivalentes a *razón* y *recuerdo* provienen de la misma raíz: *yuyai*. Con el término *yuyayniyoq* se califica a quien tiene uso de razón; a quien es racional. Esta palabra deriva del verbo *yuyay* que significa recordar” (Mejía, 2011, p. 249). Teniendo en cuenta la idea de que, en el mundo andino, la persona *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos, entendemos que la persona con mayor cantidad de recuerdos es la más razonable y por ende es la que más tiene capacidad para comprender y conocer por medio de la experiencia. Mejía Huamán afirma que es lo que sostiene Aristóteles en el libro IV de la metafísica “*el arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todas las cosas semejantes*” (Mejía, 2011, p. 251). El razonamiento también posee otros elementos, además de lo que implica el *yuyay*, pues el autor explica que en el idioma quechua el problema del conocimiento se apalabra de forma diferente, aparece entonces *Reqsiy* (conocer), *reqsiq* (cognoscente), *reqsidqa* (lo que se conoce) (Mejía, 2011, p. 263). Para el hombre andino

⁷ Dícese del habitante de las mesetas andinas. Encontrado en: www.definiciones-de.com/Definicion/de/colla.php

Reqsiy (conocer) es poder asimilar las cualidades y las situaciones de la pacha, pues a partir del conocimiento de la naturaleza los runasimi pudieron convivir con ella y dentro de ella.

Por otro lado, la relación entre la teoría y la práctica en el mundo andino habría estado dada por el yachay que significa: saber y vida, o saber de vida. Yachay: hace mención a cómo hacer o decir las cosas, saber hacer, por ejemplo: *yo sé cultivar*. Esto es saber obrar algo, hacer algo (Mejía, 2011, p. 265). Mario Mejía Huamán menciona que, dentro de los aborígenes prehispánicos, o sea Tawantinsuyos el saber se daba desde la experiencia, por ejemplo: los yachaywasi (casas del saber) eran centros de transmisión del conocimiento por medio de la práctica, estos eran especialmente para quienes quería ser sabios, es decir por medio de la experiencia, el entendimiento y la razón.

Según Mario Mejía Huamán, *rikuy* en castellano es ver distinguir, saber de experiencia, de ubicación, conocer, lo que significa si alguna persona ha conocido algo por medio de la experiencia, pues dentro de los runasimi la preguntas son para ver si alguno de ellos ha tenido contacto directo con algo o alguien, “aquí el conocimiento debe haber sido de otros conocimientos”, es decir que *rikuy* se refiere al conocimiento por visión, o sea por ubicación en la pacha.

Unas líneas arriba habíamos visto que *pacha* es el concepto que sintetiza mundo y tiempo. “En primer lugar, llamamos *pacha* al lugar en que vivimos, al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, *pacha* sirve para mencionar el *tiempo*; aquello por lo cual se suceden el día y la noche” (Mejía, 2011, p. 269). La pacha como espacio *ukhu pacha* (el mundo adentro) más que el interior del cosmos o del planeta, es ante todo, el interior del hombre, de su conciencia y de su ser en sí, es decir que la pacha vendría siendo lo que en quechua es *ukhu* (lo interno), pues está es la armonización de todos los seres vivos.

Respecto a la concepción del tiempo, parece que en todas las otras culturas primigenias los hombres concibieron el tiempo como lo hacían los quechuas, esto es, lo antiguo, lo primario, se ve como lo anterior, lo que está delante de los ojos; en cambio lo posterior es considerado como lo ignoto, lo que recién va a ocurrir y que no puede saberse (Mejía, 2011, p. 277).

Mario Mejía Huamán sostiene que los andinos siempre tienen presente lo vivido y ubican al hombre caminando de espaldas al futuro, es decir que esta cultura buscaba darle trascendencia al pasado mediante los ritos, mitos, ceremonias y demás, en resumidas cuentas, el tiempo es el rector del futuro en tanto tradición e historia.

Consideramos que es importante también tratar en torno a las categorías derecha (*paña*), e izquierda (*lloq'ë*), puesto que en el mundo andino tienen connotaciones mágicas: “la derecha es el camino de la normalidad, de la generalidad, y deseable. En cambio, izquierda, tiene connotaciones de excepcional, extraordinario, mágico, poderoso” (Mejía, 2011, p. 279), la pacha vista desde diferentes dimensiones, involucra toda la realidad de lo que existe en un plano material y espiritual.

Finalmente, lo bello y hermoso en quechua tiene que ver con la moralidad, esto con el *munay kawsay*: vivir moralmente, o en *sumaq kawsay*: vivir en óptima relación con la naturaleza,

los hombres y los dioses. Así como no existe el término malo en quechua, tampoco existe inmoral; por ello, para expresar una conducta moralmente mala se dice *millay kawsay*; *esto es vivir feo, o qhanra kawsay* (vivir asquerosamente) (Mejía, 2011, p. 283), es decir que la fealdad para el hombre andino más que algo estético era la deficiente realización de lo moral. Es por ello que Mario Mejía Huamán afirma que “los seres y fenómenos son *allin* (buenos) si cumplen su esencia y finalidad, en caso contrario son *mana allin* (no buenos)”. En este sentido, comprendemos que lo bello y hermoso es lo bueno o deseable, o sea lo moralmente aceptado, y que lo no bello o no hermoso es lo inmoralmente permitido.

Algunas consideraciones sobre conocimiento y filosofía indígena

Los planteamientos de Paul Radin, Miguel León Portilla, Joseph Estermann y Mario Mejía Huamán amplían el espectro de la filosofía latinoamericana a través de la búsqueda por el sentido de un filosofar indígena. De ahí la importancia del trabajo que realiza Paul Radin, pues, aunque su análisis se da desde un enfoque antropológico, nos pone de frente ciertas problemáticas y prejuicios que se vinculan con determinadas cuestiones metodológicas necesarias para la argumentación de un filosofar en los pueblos primitivos que también son respaldadas por la apuesta de Miguel León Portilla.

Si bien Radin se enfoca en distintas tribus de Norteamérica, nos sirve como antecedente de los trabajos que se han desarrollado en el continente americano. En su momento, su interés fue mostrar que en el vocabulario y en las lenguas aborígenes norteamericanas existen ideas filosóficas fundamentales para querer comprender su pensamiento, mucho más que querer acomodarlo a los moldes ya elaborados por la filosofía, al igual que Miguel León Portilla que, aunque su investigación esta basada en documentos ofrecidos por los frailes, también hace énfasis en la importancia de conocer las lenguas de las diferentes culturas para conocer su realidad.

Mientras Radin da evidencia de la existencia de una filosofía indígena con algunos mitos, Miguel León Portilla le da suma importancia a algunos poemas que los nahuas escribieron, claro está sin dejar de lado los mitos, esto como forma de hacer explícitas las ideas acerca del mundo (cosmología).

Ahora bien, estos dos autores, Radin y Portilla, coinciden al hacer notar lo que pensaron las comunidades estudiadas por ellos, pues los problemas principales son acerca del mundo, el hombre y de lo que trasciende al mundo y al hombre, es decir: su filosofía.

Uno de los puntos que más llama la atención entre Radin y Portilla es el aspecto ético y moral. En Paul Radin vemos que entre los pueblos estudiados por él se respetaba la personalidad que cada uno iba formando individualmente, mientras que Portilla dice que la personalidad de cada uno se tenía que formar en las escuelas, es decir que cada individuo se formaba de acuerdo a la educación que se le daba; sin embargo, los dos coinciden al afirmar que al formar la personalidad de cada uno se debía tener en cuenta el autocontrol, la sensatez y la reflexión y -no menos importante- la comunidad.

En cuanto a lo metafísico, Paul Radin deja claro que los objetos y la naturaleza se concebían dinámicamente; el cambio y la transición eran lo primario. Deja igualmente claro que el modo de concebir los objetos reales eran los efectos afectivos y prácticos. Por su parte, Portilla también aclara que la naturaleza se concebía dinámicamente gracias al Dios de la dualidad; sin embargo, estos no solo creían que el verdadero fundamento era un Dios como en el caso de las culturas estudiadas por Radin, sino que además de este, la poesía era una forma única de verosimilitud.

Para concluir con estos dos autores, vemos que Paul Radin no es explícito al definir lo que hace un filósofo dentro de la tribu, pues solo dice que habían sabios que se preocupaban por la especulación y destaca únicamente la existencia de temperamentos dedicados a la formulación de problemas filosóficos, mientras que Miguel León Portilla sí hace la diferencia entre los demás individuos y los *tlatinime*, ya que estos últimos se interrogaban por la existencia de su devenir en la Tierra. Finalmente, Miguel León Portilla afirma que “puede aducirse en esta investigación las palabras de John Dewey⁸ antepuestas al libro de Paul Radin *El hombre primitivo como filósofo*, aunque obviamente con un afortiori ya que los nahuas, dueños de una escritura, una cronología y un arte excepcional, estuvieron lejos de cualquier primitivismo” (Portilla, 1974, p. XV).

A diferencia de Radin y Portilla, Joseph Estermann aclara que no es conveniente hablar de una metafísica, una antropología y una ética, etc., en tanto separa la visión del mundo que posee el runa respecto a estos aspectos de la vida y la cultura, por lo que este autor decide crear neologismos quechua-aimara como pachasofía, apusofía, runasofía y ruwanasofía, aunque no están explícitamente los conceptos, nos damos cuenta que el ejercicio de Estermann sí involucra aspectos relacionados con la metafísica, la antropología y lo teológico, enmarcados en la *relacionalidad*, la *complemetariedad*, la *correspondencia* y la *reciprocidad* propios de la racionalidad andina, y aunque parezca problemático la decisión que toma el filósofo suizo respecto a las categorías que empela en nombre de una cultura, logra de alguna manera un ejercicio intercultural del que tanto hace énfasis. Ahora bien, cabe hablar de Mario Mejía Huamán ya que éste, al igual que Estermann, hace un aporte lingüístico importante como buen quechua-hablante; resulta enriquecedor en cuanto logra matizar una forma de comprensión de la realidad a partir de las categorías propias de su cultura.

Otra diferencia entre Radin, Portilla y Estermann, es que este último, hace un análisis metodológico y hermenéutico a partir de las diferentes categorías propuesta por él; exclusivamente se encarga de explicar lo que cada palabra contiene en sí. Tanto Estermann como Mejía Huamán utilizan explícitamente el lenguaje como una fuente de un saber de una comunidad que les permite crear categorías y sistematizar la reflexión filosófica.

Cuando habla de una Ruawanasofía o lurañosofía, “ética andina”, vemos que al igual que los dos autores (Radin y Portilla) hay un deber con respecto a los demás, pero el filósofo suizo adiciona

⁸ Surgen nuevas perspectivas acerca de la existencia de una bien delimitada categoría intelectual (en esas comunidades primitivas), proporcional en número e influencia a los “intelectuales” de cualquier grupo civilizado, en cuanto que ellos también (“los primitivos”) elaboraron ideas acerca de la mayor parte de los temas que han formado siempre la trama de toda discusión filosófica (Dewey citado por León Portilla, 1974, p. XV).

que esta ética también se trata de un respeto hacia lo otro, pues además del ser humano también se ocupa de lo ecológico y no menos importante de lo religioso y teológico. En este caso la ética sobrepasa lo individual, ya que la construcción de un orden ético es un “nosotros” para el filósofo suizo. Por otra parte, Mejía Huamán dice que la ética en la cosmovisión andina tiene ciertas normas que se debe cumplir a cabalidad, pues al igual que Estermann hace notar que lo que importante es el bienestar del hombre y la naturaleza.

En cuanto a la deidad, Estermann y Mejía Huamán comparten la idea de que el sincretismo religioso sí influyó en una percepción ortodoxa de Dios, pero la función de este en el cosmos no se da como en la visión occidental, sino que más bien se da de manera reguladora y ordenadora.

En este sentido, el llamado que da de una forma u otra los cuatro autores abordados es el de la interculturalidad de las diferentes disciplinas como proceso necesario de un filosofar indígena, ya que sin la antropología la metafísica, la ética y demás, no podríamos concebir este proyecto como un proceso necesario dentro de la filosofía latinoamericana

Como el propósito de estas líneas no es otro que mostrar una alternativa filosófica que reivindica los elementos reflexivos sobre los asuntos ancestrales de una construcción continental, cabe destacar aquí algunos alcances recíprocos y convergentes entre los autores abordados.

Ya Radin ha dejado claro que el conocimiento de las lenguas es de suma importancia para comprender y entender a las comunidades indígenas. Mejía Huamán también afirma que no solo debemos contentarnos con una explicación mítica de la realidad, sino que debemos hacer un análisis del origen de la lengua y de su desarrollo contrastable. Asimismo, Estermann le da importancia al conocimiento de la lengua de los pueblos para conocer la realidad en la que están inmersos. Vemos entonces, que los autores quieren hacer notar que el lenguaje brinda mayor calidad argumentativa a lo que los aborígenes quieren hacer notar de su realidad y de su existencia.

Otro de los rasgos en común que permean un filosofar indígena es, justamente, el carácter mitológico y etnológico que muestra Radin, aunque con León Portilla se evidenciaba un cierto afán por sostener que el filosofar va más allá de los mitos, esta muestra que en los códices y en los poemas se puede rescatar una filosofía náhuatl. Estermann y Mejía Huamán hacen su reflexión bajo la perspectiva de cronistas y la vivencia misma con las comunidades, sin olvidar la cuestión del mito y su paso al logos, pues este filósofo hace un recorrido histórico y etimológico el cual es cuestionado por los autores al verlo como una palabra fundante (mito).

El aspecto ético también es tocado por los autores, aunque aparentemente sea diferente en las culturas estudiadas por los autores, tiene un fin en común y es que siembran lazos y vínculos que caracterizan la calidad de lo humano en comunidad y en sociedad.

Otro rasgo en común que poseen las comunidades indígenas es la importancia dada a los saberes religiosos, pues los cuatro autores abordados muestran que la percepción de la divinidad hace parte de una forma filosófica de ver el mundo. De acuerdo con la visión de León Portilla, Estermann y Mejía Huamán, el saber religioso propio del indígena no presenta una oposición entre lo malo y lo bueno, por el contrario la divinidad participa de esa dualidad de la naturaleza en la que

puede haber caos o, en cambio darse el fruto y la cosecha como representación del orden; dios hace parte de la pacha y lo integra, precisamente por lo que dice Estermann es *relacionador*: un ejemplo claro es el que da León portilla de Ometéotl (dios de la dualidad), principio cosmológico universal desde el que se genera todo lo que hay en el mundo, su ambivalencia dinámica es generadora y fundamento de todo lo existente, su naturaleza está más allá de tierra donde no acaece lo verdadero, no hay duda alguna en comprenderlo como un principio evidentemente metafísico.

Ahora bien, vemos que las investigaciones de cada autor recogen con autenticidad la pluralidad cultural de nuestra América; precisamente porque se habla de nuestra visión del mundo así como nuestro quehacer cultural. Dan paso al reconocimiento de nuestro sentido a la cuestión fundamental por lo que somos y cómo somos, pues nos muestra que la cultura latinoamericana también descansa sobre suelos metafísicos y hasta ontológicos, en tanto se armoniza con una dimensión ética y/o normativa. Se indaga, entonces, por el diálogo entre lo humano y la totalidad del ser. Y además de esto, nos hace ver que recibimos lo ancestral como hijos y nietos de este saber. Le damos paso a próximas investigaciones que se quieran unir a este proyecto vital y necesario para un diálogo intercultural.

Referencias bibliográficas

- Estermann, Josef. (2006). *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Lima: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- León Portilla, Miguel. (1974). *La filosofía náhuatl*. México: Instituto de investigaciones Históricas, UNAM.
- Mejía Huamán, Mario. (2011). *Teqse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Radin, Paul. (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.